

MEDIA E FESTAS DE BARRANCOS: CICLO FESTIVO, FÉRIAS E UM LOGRO

Paula Godinho

Agosto é um mês de vazio nos locais de azáfama dos restantes onze segmentos de divisão anual. As ruas das grandes cidades mostram uma calma e uma pacatez inabitual. O trânsito automóvel abranda e pacifica, e os transeuntes, mais calmos e menos apressados, circulam com vagar. Os organismos públicos, grande parte das empresas, os mercados de abastecimento, os restaurantes, as escolas quase desertificam. A agitação dos restantes doze meses dispersa-se então principalmente pelas estâncias de veraneio, onde os cidadãos se afadigam a descansar. Os jornais, as televisões, as rádios entram numa fase de latência noticiosa, exumando programas que há muito repousavam no descanso dos arquivos, espiando as férias das figuras conhecidas, e trazendo à colação temas «leves» como as roupas da estação. Um ou outro acontecimento, como a morte de uma princesa, a queda de um avião, o afundamento de um submarino, ou os recorrentes incêndios, com a marca do trágico ou do excepcional, são dissecados exaustivamente nos órgãos de comunicação social, que aguardam a *rentrée* política, assinalada pelos comícios dos partidos parlamentares. Vive-se, em termos noticiosos, um período de escassez. O ciclo anual da vida dos cidadãos encontra-se no seu momento mais mitigado, que antecede o retorno às cidades, à azáfama do recomeço de um novo ano, às concentrações junto das prateleiras de material escolar das grandes superfícies, ao congestionamento pendular dos acessos aos centros urbanos, aos apertos nos transportes públicos. Comparativamente ao que vai voltar a ser o quotidiano, as filas de trânsito no acesso às praias ou a espera nos restaurantes das estâncias de veraneio são balsâmicas.

Nas férias, vem-se convencionando, nada de assuntos complicados. Existem «leituras de férias», recomendadas pelos «media», marcadas pela leveza e a boa-disposição – como virá a haver, perto do Natal, os «livros de Natal», com boa apresentação e propícios à troca de presentes da estação – numa sazonalidade que se estende às notícias.

Nesta estação do ano em que as férias esvaziam as notícias, as festas de Barrancos instalaram-se como objecto de eleição dos órgãos de comunicação social, saindo da anonimato e da pacatez de uma vila alentejana algumas parangonas de jornais e aberturas de noticiários.

Será pela escassez de notícias do mês de Agosto? O fenómeno de normalização e de monocultura hegemónica vir-se-á instalando, sob a pala do «culturalmente correcto»? Ou estaremos confrontados com algo de mais lato no tempo, de que a situação actual, com cambiantes recentes, é só uma forma nova para um combate antigo, que põe em jogo o local e o translocal? O extremar de posições entre os defensores da festa e os defensores dos animais assenta os seus argumentos numa velha dicotomia entre a *Tradição e a Cultura*, por um lado, e por outro, a *Razão e a Civilização*, estas consideradas superiores àquelas por considerarem o universo como um todo. O Iluminismo, que trouxe a regra da Razão Universal, confrontou-se com um discurso que exaltava as particularidades dos diferentes povos, com linguagens e histórias distintas. Esse conflito entre o universalismo e o particularismo dominou e domina muita da produção teórica nas ciências sociais – e na Antropologia em particular. Não deixa de ser interessante notar que, enquanto os detractores da festa barranquenha se sentem arautos da Razão e da Civilização, o discurso justificativo para uma festa que se explica pela própria vontade de uma comunidade se baseie na «Tradição».

Assente numa abordagem da festa a partir da sua observação em 2001, bem como na produção de que a comunicação social deu conta acerca das festas de Verão, tentar-se-á entender aqui, à luz da relação entre o local e o translocal na actualidade, como os efeitos perversos de uma mediatização não desejada internamente desencadearam um processo de revitalização festiva, dinamizando com o afluxo de gente do exterior e com a projecção pela comunicação social, uma cerimónia que acompanhava, até há poucos anos, a decadência de uma povoação alentejana.

Barrancos, já encaixada em Espanha, fundindo na linguagem os arcaísmos portugueses e andaluzes enquadra-se naquilo que, numa gíria citadina que as elites política e a comunicação social utilizam, é chamada «país profundo» – e podemos talvez inferir que o outro país, o que sobra, o que as mesmas elites políticas visitam em campanha, é o «país superficial». É uma

vila deprimida do Alentejo com um emaranhado de ruas sinuosas que sobem até à praça ou que, numa cota superior, encaminham até ao cemitério. A agricultura e a pecuária, a par com um sector terciário assente fundamentalmente no emprego autárquico e de delegação de serviços centrais fornecem o emprego que escasseia, depois da derrota de uma reforma agrária destinada a promovê-lo.

Em 2001, numa situação que constrangia os residentes e naturais de Barrancos, os serviços de saúde, cuja responsabilidade caberia ao poder central, mostravam-se deficientes. Havia um único médico destacado para os 2000 habitantes locais, e era a Câmara Municipal que pagava ao médico espanhol que assegurava os fins de semana de descanso do colega português. Em caso de urgência, fora das horas de atendimento do clínico local, os barranquinhos percorreriam 50 quilómetros até Moura, 70 até Serpa ou 100 até Beja, em busca de alívio.

A EDP cortava frequentemente o fornecimento de energia, com protesto dos locais, afectados no seu quotidiano. Particularmente lesados, os comerciantes, principalmente do ramo alimentar e da restauração, viam estragar géneros nos frigoríficos e arcas congeladoras, com prejuízos evidentes.

Ao castelo de Noudar, a 20 quilómetros do centro da vila, acede-se por um caminho esburacado, sem que a recuperação fosse possibilitada, bem como não era dado aval à entrada de fundos do PEDIZA (Plano de Desenvolvimento Integrado da Zona do Alqueva) – então a barragem ainda se encontrava em construção – em outros domínios além dos melhoramentos da rede viária (saúde, ambiente, cultura, defesa do património). O presidente da Câmara local, cuja visibilidade nos órgãos de comunicação cresceu na razão directa do impacte translocal das festas, alegava serem «*medidas de retaliação por causa da insistência em querermos manter a nossa identidade cultural*».

Até há poucos anos, conhecida só em alguns círculos a especificidade de Barrancos, com a matança anual de touros e consumo ritual da carne, não tinham as cerimónias locais o impacte actual. Sempre em busca do exótico à nossa medida, do insólito «aqui tão perto», e numa época de defeso noticioso, antes da *rentrée* dos políticos, alguns jornalistas começaram a mostrar o segmento da festa de Nossa Senhora da Conceição, com maior capacidade de captar a atenção. Perto de 28 de Agosto, dia consagrado à padroeira dos barranquinhos, as televisões são inundadas com imagens da preparação da festa.

Esta mostra universalizada da Pequena Tradição, para usar a designação de Robert Redfield, feita no sentido de assinalar o insólito, revelava ao 3.º dia de transmissões pela televisão, em Agosto de 2000, o esgotamento de um

tema que, para o país em geral, já constituía uma mera repetição. Depois de nos terem mostrado a construção do taboado e os preparativos da festa; depois de, aligeiramente, nos terem dado a ver as imagens das sequências associadas à componente religiosa da festa; depois de terem entrevistado um padre de uma povoação vizinha que colmatou pontualmente a falta sentida do pároco local, que faleceu, mas que sabia pouco e sentia menos as cerimónias locais; depois de imagens da confraternização dos jovens, ocupando o espaço da rua; depois de nos mostrarem o «encerro» – preparámo-nos para o grande momento, a apoteose, a «tourada».

No primeiro dia em que ela ocorreu, os noticiários de todos os canais de televisão nacionais deram-lhe a primazia. Três dos canais fizeram directos antes e imediatamente a seguir a cada estocada dos dois touros – o momento de cravar o estoque foi, tal como no ano anterior, de filmagem interdita. Vimos, vagamente, os touros mortos a serem evacuados do recinto, puxados por cavalos. E acabou. No segundo dia, repetição. No terceiro dia, sem novidade de maior, salvo a substituição de um dos touros por uma vaca, as televisões esforçavam-se para ter algo de novo, que acrescentasse aos dias anteriores, mas a «notícia» escapava. É que a reiteração, fundamental no reforço do vigor de uma manifestação festiva, inserindo-se numa semântica da festa, não opera do mesmo modo – ou, melhor dizendo, constitui mesmo um mecanismo perverso – no que concerne ao seu suposto carácter de notícia. No terceiro dia em que se matavam touros no recinto, os jornalistas de serviço não tinham nada a acrescentar; não havia nada que o país, a quem os jornais televisivos se destinam, quisesse saber. O carácter particular da festa emergia, em toda a sua evidência, e tornava-se claro que só viera sendo usada por permitir pôr em cheque um ministro e por «encher» noticiários na época do defeso.

Jean Duvignaud alerta-nos para a transcendência do fenómeno festivo: a festa é mais do que a festa. Ela começa antes e acaba depois do visível – do que se dá a ver. Mais, o «registo escondido» da festa requer o conhecimento profundo dos códigos culturais do grupo de que emerge, e dentro dos quais ganha sentido. Para perceber a apresentação cerimonial de um grupo, todo ele tem de ser desvelado. Não que a festa tenha «segredos» – ainda que inevitavelmente tenha de haver uma parte oculta numa cerimónia que engloba uma componente que fica à margem das leis do país. A festa transporta consigo o inefável que lhe confere sentido porque está inserida e emerge de uma realidade social particular.

Em qualquer das transmissões televisivas o talho ficou esquecido: ou porque não foi considerada importante a dimensão da arrematação da carne dos animais, ou porque encarassem o esquartejamento como obsceno, esta

componente festiva foi banida. Não parecia importante saber o que acontecia aos touros e à vaca depois dos curtos – muito curtos – momentos de protagonismo no encerro e na arena improvisada. Ficou também de fora a vida e o quotidiano de uma povoação que encontra nesta festa anual o momento de reencontro com os que se ausentam, por diversas razões, durante parte do ano, e para os quais a conjunção de Agosto, que culmina outros momentos de celebração ao longo do ano, é plena de significação.

Na praça central de Barrancos, tornada mais exígua pela instalação de um tabuado – complicada estrutura em madeira que o arqueólogo Cláudio Torres defende ser classificada pela UNESCO como património móvel – empilham-se pessoas nos dias de duração da festa para assistir a alguns momentos de escassa lide de touros. Desfigurada em relação ao quotidiano, a praça central de Barrancos, para onde convergem todas as ruas, mostra uma *«estrutura de caibros e de tábuas [que] (...) vai esconder a igreja e a estação dos correios, a dependência bancária e as duas sociedades da vila»* (Rego, 1993). A descaracterização do espaço desce até ao calçadão, subsumido com camadas de areia que, encenando-o, o tornam mais funcional. A comissão de festas, anualmente nomeada, tem a seu cargo a organização dos festejos e a reprodução e continuidade festiva.

Os jovens, como refere Jorge Crespo no que concerne à festa no Antigo Regime encontram na festa e no jogo momentos propícios ao seu desenvolvimento, afirmação e integração, uma ocasião de demonstrar um conjunto de qualidades como a força ou a valentia (Crespo, 1990). São eles – principalmente os rapazes – que se suspendem no tabuado a cada investida do touro, para de seguida se soltarem e irem em sua perseguição, invadindo o terreiro que o toureiro poderia entender como seu.

O processo é curto: depois de os animais entrarem no recinto pejado, onde homens jovens se penduram na estrutura de madeira para fugirem ao animal, e de um toureiro espanhol, após escassa faena, lhes haver espetado alguns pares de bandarilhas, são mortos por estocada e rapidamente evacuados para um recinto particular, pertença do comerciante que haja arrematado a carne. Se o toureiro persiste em querer alongar a faena, desenhando com a capa alguns esboços daquilo que vemos na tourada, a multidão é taxativa, gritando em uníssono: «Matalo! Matalo!». Algumas das t-shirts usadas como se de um cartaz se tratasse demonstram a principal finalidade desta sequência ritual: *«Matalo que vivo no se come»*. Em 2001, escassos minutos após a entrada do touro no recinto, e perante a tentativa do toureiro de demonstrar alguma arte, ao uníssono colectivo de «Matalo» escapavam algumas vozes impacientes: «Maricas!».

Após a estocada, o animal é rapidamente evacuado. Num talho da vila, poucos instantes depois, enquanto os animais ainda eram esquartejados, a carne era vendida a barranquinhos que faziam bicha. Um comerciante local, do ramo da restauração, lamentava só ter acedido a tão pouca quantidade, denotando todavia uma compreensão maliciosa: havia muitos a querer carne, havia muitas mulheres que fazer felizes. É que ao alimento ritual são atribuídas virtudes afrodisíacas – de resto, sempre o recriar pela festa de um tempo próprio permitiu aos indivíduos remoçar, rejuvenescer, reencontrar a plenitude que lhes dará forças para um novo ciclo, pautado pelo trabalho. Cláudio Torres, num texto inserido no jornal *Público*, remete a atitude dos que perseguem a festa barranquenha para uma posição mais geral duma sociedade que escamoteia a morte, a esconde e, no limite, a bane¹. Deixa assim caminho aberto para algo que parece ter ficado por dizer: este temor da morte, que quase todos perfilhamos, que muitos dissipam através de paródia e ditos jocosos, fica expresso no terror de incorporação da morte para com ela alimentar a vida. Ora isto é algo que a biologia não nos permite facilmente superar: da nossa alimentação de omnívoros faz parte necessariamente a morte dos animais que incorporamos. Todavia, naquilo que Norbert Elias designou «processo civilizacional», arredámos de nós o sangue e o acto de matar e fizemos uma distribuição de tarefas em que alguns ficam adstritos a essa função, pelo imenso temor que a morte nos provoca.

O exíguo recinto da lide, onde muitos permanecem após a morte do touro, não só porque a descida dos que estiveram encavalitados na estrutura em madeira não pode ser rápida, mas porque há que ficar a fazer o balanço, serve também de fórum e de espaço de convívio. O que estava em causa não era a qualidade da lide ou o valor da estocada. Pouco antes de tudo começar, nos cafés em redor, cujo recinto tinha de espalhar-se pela rua atendendo à multidão de forasteiros e barranquinhos em busca de uma cerveja ou de um refrigerante, comentava-se que uma estação de televisão iria fazer a cobertura do fenómeno. Só não poderiam filmar o momento crucial. Até chegar aqui, através de um jogo de ludíbrio e astúcia a que o passado de contrabandistas locais deu lastro, no transporte dos touros como na dissimulação da entrada dos toureiros, largo tinha sido o caminho percorrido.

Se, na actualidade, o consumo de carne bovina não é excepcional – pelo maior poder de compra como pela facilidade de acesso aos alimentos – aquela carne, morta de forma especial, sob os olhos eufóricos de todos, sangrada diferentemente, não é assimilada à que provém do matadouro e é comprada

¹ Cláudio Torres (2000) “O sr. ministro não gosta de caracóis”, *Público*, 30 de Agosto.

no talho. O exagero no consumo alcoólico e alimentar, o empanturramento e a embriaguez são, de resto, apanágio das festas. É ele que predispõe à bazófia e à emulação, que faz sobrepor o desafio frenético, a prodigalidade e o esbanjamento à contenção e acumulação do dia-a-dia. No *tremendum* da festa, a incorporação de um alimento fortemente marcado pela natureza – é um touro, não um boi manso ou um animal de estábulo criado em regime intensivo; é morto de uma forma distinta, sob o sancionamento colectivo que lhe é dado pela assistência; como o animal caçado, é pouco sangrado, conferindo à carne uma tonalidade e um sabor específicos – é feita também através da ingestão.

Os dias de festa, como observava Jorge Crespo para o Antigo Regime, são ocasiões de vigilância acrescida para a polícia. Os efectivos da GNR locais foram reforçados, tendo sido destacados para o local elementos do Corpo de Intervenção que obstassem aos ânimos que pudessem exaltar-se, em face da manifestação convocada pelos elementos dos grupos de defesa dos animais. De facto, este fenómeno não é novo, ainda que hoje tenha distintas cambiantes. Nos finais de Antigo Regime, mercê do elevado número de eventos e das consequências que produziam, consideravam-se «bárbaros» e «cruéis» os combates de touros. Receava-se então, sobretudo – numa fase em que a economia dos corpos era condição *sine qua non* para o progresso do país – pelas vidas humanas. Hoje, são os animais os invocados na fúria de preservação. Os habitantes de Barrancos defendem-se com uma memória local, com um passado legitimador; os defensores dos animais, que repudiam as touradas, tentam exaltar valores modernos (ou pós-modernos, pelo nivelamento que pressupõem), e pretendem um presente e futuro expurgados do que consideram igualmente bárbaro e cruel.

Estas cerimónias, revivificadas em virtude da projecção exterior, com custos mas também com benefícios locais, mantêm em termos simbólicos uma ligação com um passado que, a outros níveis, preferem esquecer. A cerimónia anual de consumo do animal ritual, que em tempos anteriores possibilitava o acesso abundante a um alimento que no quotidiano era esparso ou inexistente, beneficia agora do forte efeito de retorno e retroacção que os meios de comunicação possibilitam. Mais conscientes do efeito performativo do seu ritual, acossados mas com a percepção da *aura* – do sentido único, do *aqui e agora* de que fala Benjamin – dos festejos, a que os forasteiros dão novo impacto, os barranquenhos invocam como nunca antes a *tradição* e a *autenticidade* dos seus festejos. A tradição, uma invenção que constitui, segundo Eric Hobsbawm e Terence Ranger um conjunto de práticas, que são reguladas por regras aceites, de carácter ritual e simbólico, tem como finali-

dade inculcar certos valores e conta com o efeito de repetição para obter uma continuidade em relação ao passado. Em momentos de transformação estrutural – como as revoluções ou alguns movimentos sociais – ressalta alguma relação com o passado, ainda que segmentar, mesmo que se afirme querer romper com ele.

Em situações de ruptura da continuidade história e da tradição procuram-se os grupos que são considerados seus guardiões: assim sucedeu com o romantismo, em que o país acossado – e numa conjuntura internacional de crescendo dos nacionalismos – retornou ao «tradicional», com os intelectuais em busca do «povo» para reinventar o passado e com ele justificar um país. Sobretudo, como salientam Hobsbawm e Ranger, não é necessário inventar tradições se os antigos usos ainda se mantêm.

O texto festivo, como um palimpsesto, é passível de reescritura. Um bom exemplo desta reescritura é-nos dada pelos comemoracionismos, que fornecem do passado uma visão sem os conflitos que caracterizam a vida real. Se a preocupação de comemorar assentasse na História, os eventos comemoracionistas teriam de exacerbar as tensões. Nesse caso, a ênfase na autenticidade converter-se-ia em factor de desunião, precisamente o oposto do efeito pretendido. Para que assim não seja, frequentemente, aceita-se a visão de uma autoridade em torno do que é a tradição. O passado serve então para, em torno de si, serem erguidas construções que põem fim às nossas incertezas, às nossas inquietudes e dúvidas, fornecendo-nos uma noção de continuidade particularmente pretendida em momentos de turbulência, de mudança, de triunfo do efémero. Fornece-nos armas contra o esquecimento e a amnésia colectiva, e complementarmente dá-nos a grandeza de ancestrais gloriosos, que é tanto mais importante se o presente dela estiver à míngua.

Em resposta aos detractores, que apontam o dedo à festa barranquenha por alegadamente tomar como seu o divertimento aristocrático da tourada – tanto mais grave num município presidido pela CDU – Cláudio Torres nota que «*O que sucede em Barrancos todos os anos no mês de Agosto não é uma tourada com senhores a cavalo impertigados em casacas de salão e tricórnios aristocráticos que selvaticamente espicacem e lancetam o touro para gáudio e frémito de um público urbano que procura o sangue e a emoção*» (Torres, 2000), e assenta a questão numa dicotomia entre o norte e o sul. De facto, a participação espontânea no encerro e na lide, com os custos pagos no corpo dos que se divertem desafiando o touro, distancia a corrida local da apropriação normalizada da tourada num redondel estável e perene, com o protagonismo exclusivo de especialistas – cavaleiros, toureiros, forcados.

Retomando uma afirmação de um dirigente político num congresso partidário, muito marcada pela emoção e pelas lágrimas, que execrava os *elitistas e sulistas*, Cláudio Torres considera que este é mais um episódio da «cruzada da “Reconquista”», e nota que “(...)a sua força identitária, reforçada por toda esta estúpida campanha, vai permitir que o povo de Barrancos consolide a sua resistência cultural às vontades niveladoras de grupos urbanos que apenas se regem pelos modelos do politicamente correcto americano.” (Torres, 2000)

Esta sanha contra as corridas de touros não é nova. Nos finais do Antigo Regime a perseguição às corridas de touros assentava em dois tipos de pressupostos: por um lado, de natureza económica, pelas perdas de vidas humanas que ocorriam e pelo desgaste provocado nos animais, prejudicando a sua rendibilidade na agricultura. Por outro lado, ao nível das mentalidades, porque este tipo de práticas não era aprovado por uma sociedade que se preocupava em defender a Civilização e em distanciar-se da rusticidade. Por um lado, estava “a via do sedutor progresso iluminado pelos novos valores da civilização; por outro, os atractivos de uma festa repleta de significado para uma comunidade reagindo porventura à eminente perda de identidade” (Crespo, 1990:277).

Em 4 de Agosto de 1821, Borges Carneiro, deputado preocupado com as luzes da razão e com os novos valores civilizacionais, o que o levaria a publicar em 1844 um livro de civilidade, *Mentor da Mocidade ou Cartas sobre a Educação*, na presença de 83 deputados das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa apresenta uma moção em que propunha a extinção das corridas de touros em Portugal, que seria recusada por 43 votos contra 30, fora as abstenções. Esta polarização da própria assembleia demonstrava não ser fácil decidir sobre o assunto. O mesmo Borges Carneiro considerava o divertimento «*contrário à dignidade da natureza humana, e contrário aos costumes das Nações civilizadas da Europa*”(cit. por Crespo, 1990: 278). Do lado da oposição, maliciosamente, alguém ameaçou apresentar às Cortes uma moção visando eliminar a prática da caça, colocada num plano idêntico, ao mesmo tempo que era denunciada a hipocrisia dos que classificavam uma prática pela categoria social dos envolvidos. Para a polícia, o espectáculo transgressor era licenciado se fossem usadas farpas, na condição de não ocorrer a morte do animal.

O sangue, que podia correr pelas investidas do touro sobre as pessoas ou pelos acidentes decorrentes do desabar da estrutura de tábuas montada para o efeito, era tido como agente de contaminação como se nota num texto da Intendência das Polícias citado por Jorge Crespo: «*Os Combates de Tou-*

*ros sempre foram considerados como hum divertimento impropria de huma Nação civilizada. Espectáculos desta natureza são quase sempre acompanhados de desastres, ou no lugar do mesmo espectáculo, ou na condução dos animaes: e estas scenas de sangue somente são capazes de inspirar ao povo grosseiro inclinação aos assassínios».*² Se a economia dos corpos era um argumento central contra as corridas de touros, numa fase em que a perda de vidas humanas obstaculizava o desenvolvimento do país, pela perda de vidas humanas, eram sobretudo de natureza moral: os divertimentos com touros eram «bárbaros» e chocavam com os valores do mundo civilizado, endurecendo os corações e predispondo os homens a adotarem a ferocidade dos animais. Reprime-se a violência que, nas corridas de touros, fica expressa na bravura dos animais e na agressividade e coragem dos homens que os enfrentam (Crespo, 1990:276).

Jorge Crespo chama a atenção para os repetidos avisos proibindo as corridas de touros, que demonstravam a falta de eficácia das medidas tomadas, concluindo haver dificuldades em «*neutralizar, pela via administrativa, atitudes mentais profundamente enraizadas na sociedade*» (Crespo, 1990:276). Na sociedade de Antigo Regime, a inclusão por parte das confrarias, dos grupos de mordomos ou, principalmente, das Câmaras de uma corrida de touros nos programas festivos constituía uma forma de aliciar as populações a participar em festejos menos atractivos ou monótonos. A conversão das corridas de touros em espectáculo, bem mais controlável por parte das autoridades, significava igualmente a inibição da participação espontânea, sendo a lide entregue a especialistas – introduzia-se assim uma ruptura significativa no ludismo festivo. Como aponta Jorge Crespo, a história deste processo não é linear, mas antes «*intranquila, complexa, feita de avanços e recuos*» (Crespo, 1990:309) sendo difícil ao investigador estabelecer cronologias e delimitar áreas específicas, no que constitui uma das características do final do Antigo Regime, quando uma situação flutuante, num processo de transição permanente se traduz em instabilidade, com um conjunto de interesses diversificados e volúveis em conflito entre si.

Nos tempos actuais, longe de terem desaparecido ou de se ter mitigado o seu impacte, as festas vêm ganhando nova importância, seja porque é intrínseca a sua necessidade, seja porque, como no caso abordado, e noutros com certas similitudes, os *media* lhes conferem repercussão inaudita. A festa de Barrancos foi, sem dúvida revitalizada. Congrega hoje, mercê da publici-

² ANTT, Intendência de Polícia, *Contas para as Secretarias*, Liv. 10, fl. 221, 20 de Agosto de 1809, cit. por Jorge Crespo, *idem, ibidem*, p. 285.

tação que os habitantes locais não desejaram, ainda que os comerciantes agradeçam, dezenas de milhar de pessoas que se juntam aos barranquinhos.

Em simultâneo com a revivificação das tradições assiste-se a uma renegociação da identidade e a um realinhamento das fronteiras. Jeremy Boissevain, detectou um aumento das celebrações públicas na Europa ao longo dos anos 80, com um conjunto de formas de revitalização festiva, quer reassumindo uma ordem cultural antiga, quer retendo essa mesma ordem (Boissevain, 1992). Este conceito de revitalização emerge com um conjunto de sentidos: a *invenção* no sentido que lhe conferiu Hobsbawm, quer de tradições efectivamente inventadas, construídas e instituídas, quer de tradições que emergem de forma menos detectável, num período recente e datável (o festival do queijo ou do enchido, a feira das cebolas ou dos presuntos, as feiras agrícolas regionais); a *inovação*, relacionada com o conceito anterior mas que pode estender-se só a alguns segmentos rituais, como a musica gravada ou a introdução de cortejos e procissões de velas em substituição de arraiais nocturnos; a *revitalização*, que insufla nova vida a um ritual anterior, reanimando ou exumando celebrações; a *retradicionalização*, quando reaparece reestruturada e alegadamente mais autêntica que nunca, a cerimónia em algum momento suspensa; a *folclorização*, desenvolvendo um ritual ou uma manifestação fora de contexto, para o mostrar a um cineasta, a um presidente ou a um congresso de eruditos.

Se, aquando do referendo acerca da regionalização, a festa barranqueinha serviu à contraposição de um discurso regionalista, associações de defesa animal decidiram nos anos seguintes usar o seu direito a manifestar-se na vila. Também os efectivos da GNR se propuseram usar a mediatização local para fazer ouvir as suas reivindicações, em 2000. O presidente da Câmara, mercê da exposição que lhe é conferida, aproveita igualmente para mostrar o que falta à vila, de que, alegadamente, o poder central não só se esquece durante o resto do ano, mas sobre a qual retalia pelos apertos em que o coloca. Em suma, o local tornou-se uma plataforma para universalizar um conjunto de questões, das reivindicações corporativas à defesa do que se considera dever ser comum à humanidade.

A Antropologia habituou-nos a desconfiar das verdades evidentes e absolutas, exigindo a demonstração de que determinado facto é universal, unindo toda a Humanidade, em todo o lado. Em tempos e espaços particulares, e pelas mãos de grupos particulares com um poder que os distingue, a Civilização e a Razão tomam a Humanidade como interlocutora. O seu discurso, historicamente, emerge de um estrato que deseja quebrar barreiras para impor o que considera avanços em termos sociais e políticos. É assim

com a burguesia que, no séc. XVIII faz exigências e formula concomitantes ideais, sempre formulados na linguagem da Humanidade e dos direitos humanos. Esses ideais, assentes no Bem, na verdade e na Beleza sustentam a visão utópica de um Ocidente como standard do progresso humano.

Se os teóricos da festa, de Roger Callois a Mikhail Bakhtine, já haviam caracterizado a festa pela excepção, a de Barrancos viu-se, devido à situação actual, consagrada na lei. É curioso, porque contraditório nos termos, estabelecer uma norma para a excepção. Já Júlio Caro Barroca, num ensaio sobre o Carnaval, chamava a atenção para que o decréscimo da importância das cerimónias transgressoras que lhe estaria associadas se deve ao facto de vivermos numa sociedade que tenta controlar tudo por decreto, impondo ideias de «ordem social» e de «bom gosto» que transformaram o Entrudo naquilo que designa como uma «mesquinha diversão de casino pretensioso» (Caro Baroja, 1965).

Em Barrancos, mercê de formas de resistência locais relativamente a um Estado central distante, encarado como sugador de impostos e cujos fluxos para com o local são tendencialmente unidireccionais, a festa vem-se prolongando. Ensina-nos a História que onde há repressão há resistência, e que o acossamento produz um crescendo de formas identitárias por oposição ao exterior. Se, nos fenómenos de folclorização festiva que distanciam a festa do seu contexto – temporal e espacial – se verifica uma dessemantização, com a transformação das cerimónias em objectos de consumo, em espectáculo do que era uma comunidade em festa, com o acossamento verificado – e com a mediatização – a festa barranquenha foi *sobre-semantizada*, ganhando conteúdos esquecidos e levando os locais a questionarem-se sobre as origens, justificando a realização dos festejos com base numa história – a sua, a local, que corre paralela à do mundo, que a toca, mas que não se funde impreterivelmente nela.

Esta sobre-semantização, numa redundância atestada no acréscimo do número de touros mortos, que prolonga esta dimensão da sequência festiva, resulta do reforço de um sistema de valores locais que mais se aferra ao passado e às particularidades locais: a linha de fronteira, o dialecto, as contiguidades culturais, as «tapas» e as «copas», os enchidos e o presunto, que deixam cativados os cidadãos nos mercados de fumeiro ou em prateleiras especiais das grandes superfícies. A festa de Barrancos comporta espectáculo, mas este não implica uma passagem de uma dimensão lúdica a uma dimensão estética. No momento actual, cristaliza a realidade conjuntural da povoação: a exigência de um lugar que não assenta necessariamente no que é exequível à luz do que se instala como valor universal, mas que é reivindicado com o apelo à «tradição».

Como justificação – porque foram obrigados a argumentar e contra-argumentar em frente dos microfones dos jornalistas em defesa da sua vontade de festejar – recorrem à *tradição*, a um tempo passado em que a ocasião ritual anual de divertimento e consumo de carne tomava algumas das características actuais. Mas fazem-no sem desejar esbater as contradições e ambiguidades desse tempo pautado pela miséria e pela exploração. O recurso ao passado como tempo apaziguador, esse passado ubíquo, de forma mais material ou mais evanescente foi abordado por David Lowenthal: omnipresente, rejeitado ou celebrado, exaltado ou enjeitado, dele são retiradas conjunturalmente partes passíveis de exaltação, em detrimento de outras (Lowenthal, 1985). Hoje, reconstitui-se com as crianças em idade escolar os mercados da idade média; reconstruem-se naus e caravelas para fazerem percursos de antanho, restabelecem-se ou preservam-se «como eram» aldeias que se esvaziavam. Agir sobre o passado, a partir das genealogias que se mandam fazer, é uma forma de conquistar um lugar no presente. O passado transformou-se assim, segundo Lowenthal, num «artefacto do presente», desejado pelo que tem de diferente. Quando, no espaço, a monocultura de que Levi-Strauss falava nos Tristes Trópicos se instalou, e na Melanésia encontramos o mesmo fast-food que em Nova Iorque, há que procurar no tempo o «país estrangeiro» de falava L. P. Hartley (cit. Lowenthal, 1985, *passim*). A grande atracção é hoje o *outro* tempo, mas fruído sem o peso desse outro tempo.

O grande paradoxo que a comunicação social ajuda a instalar encontra-se no facto de que as festas de Barrancos são o homem que morde no cão, porque se matam touros, mas mostra-se essa mesma notícia porque ela colide com a prática actual e com princípios consensuais das «nações modernas», levando a uma perseguição legal e institucional dos que, no seu canto, sob uma lógica própria, não olham para o fenómeno com os mesmos olhos. Como não olhavam para o contrabandista como alguém que cometia um crime, mas antes como um vizinho que governava a vida. Aos olhos de um estado central, esse contrabando estava marcado pelo ilícito; numa lógica local, explicada por uma economia familiar periclitante, com crises de trabalho agrícola que derivavam de uma organização fundiária que não visava o emprego mas o lucro dos proprietários, os que o faziam, irmanados com os seus vizinhos de Ensinasola, limitavam-se a governar a vida.

Do lado dos barranquinhos, como do lado dos grupos de defesa dos animais, a preocupação está em salvar. Para uns, algo de intangível, mas com uma aura alicerçada no passado; para outros, bens tangíveis bichos. Na concentração que realizaram em 2000 nos arredores da vila, os cartazes que ostentavam, além de um com a principal razão da sua deslocação, mostra-

vam à exaustão a supremacia da Grande Tradição – a dos eruditos citadinos, das grandes escolas, das performances institucionalizadas. Pediam para os barranquinhos, tomando-os como objecto e não como seres seus iguais, que se podem erguer pelo que desejam sem que outros o façam por si, hospitais, escolas, teatros, cinemas, etc. Remetendo-os para um estádio aquém do civilizado, mas crentes nas Luzes da Razão, pretendem irmaná-los nesta marcha unidireccional do progresso e da homogeneização. Ou seja, possuir a Razão, a tal universal que guia a Humanidade, é ter um cilindro compressor que esbata ou, na sua versão mais dura, esmague, pelos aparelhos político, jurídico, repressivo, as identidades que tergiversem, que resistam, que escapem à uniformização.

A situação actual permite-nos olhar estes fenómenos de mudança, através da forma como os sistemas sociais se formaram e evoluíram, fundindo a História e a Antropologia. As culturas desenvolvem-se em interacção e não isoladas. As sociedades e as culturas constituem sempre partes de sistemas mais vastos. As características da festa fazem-na assentar em acontecimentos históricos ou míticos, revividos através de símbolos ou de alegorias, realizar-se periodicamente, coincidindo com o ciclo das estações, com as festas religiosas, ou com aniversários de acontecimentos históricos; utilizar vestes inabituais; ficarem pautadas por comportamentos, músicas e danças que se regem por rituais específicos; serem organizadas por comunidades culturais bem definidas; reflectirem o carácter da tradição local.

A integração da festa num ciclo, imprescindível para a compreensão do seu papel, reenvia-nos, no caso estudado, para uma situação com algo de intrigante: deve ser a festa integrada num ciclo local, atendendo exclusivamente aos seus produtores e consumidores privilegiados – os barranquinhos e seus vizinhos de um e outro lado da fronteira – ou devemos entendê-la, na actualidade, além dessa sua vertente paroquial, enquadrando-a de maneira generalizada num ciclo anual que esvazia o mês de Agosto para muitos, remetendo-os ao repouso e à ausência estival? Marianne Mesnil recomenda-nos o enquadramento num ciclo, remetendo para o sentido atribuído por Van Gennep à expressão. Para este autor, ciclos são períodos mais ou menos longos, correspondendo frequentemente às estações. Assim, as cerimónias barranquinhas que podemos albergar na categoria de «festa particular e local», adquiriram uma projecção inusitada, que se reflecte ao nível do país por, em termos nacionais, emergir num instante anual oco.

Vivida localmente de forma a enquadrar o retorno periódico dos que estão fora durante parte do ano, reconstituindo as famílias dispersas, reunindo-as sob o mesmo tecto e à mesma mesa, a festa barranquenha permite

igualmente o reatar de redes mais vastas, que transcendem as linhas genealógicas: a vizinhança e amizade, alicerçada entre os homens com «uma copa e uma tapa» e entre as mulheres nas tarefas preparatórias da festa (caiação, preparação de alimentos e doces). Os grupos de «quintos», grupo de idade constituído por aqueles que são apurados para a tropa num mesmo ano e que se ausentam em simultâneo da povoação, levam à manutenção de laços entre os homens, que se vão puindo ao longo do ano, pela dispersão a que as migrações conduzem. A festa constitui para estes, bem como para os jovens que se distribuem por estabelecimentos de ensino que transcendam a esfera da vila ou por tarefas que os disseminem no espaço, um momento de convívio e de actualização de relações. Na procissão, que congrega mais mulheres que homens, e mais idosos e crianças que jovens; no tabulado da praça, apertados entre si, comprimidos pelo desejo de ver o touro e pelo afluxo de forasteiros que vem tornando exígua uma estrutura que se adequa primacialmente aos locais; nos cafés e tabernas, numa dispersão grupal organizada, que propicia a convivialidade através de formas de comensalidade informais, assentes em petiscos e bebidas que o calor torna imperativos; no baile e nos espetáculos – a que há artistas que aderem gratuitamente, solidários com o que entendem como uma campanha de que os barranquenhos são vítimas – que se prolongam pela noite.

Com a dimensão que vem adquirindo, que se deve principalmente pelo momento anual em que emerge, a festa de Barrancos deixou de constituir uma ruptura exclusiva do tempo, do espaço, das pessoas e das coisas a nível local. Projectada pela comunicação social, por ter lugar num tempo vazio, o turbilhão do excesso transvazou. Se a festa, como a viu Callois, restaura o que a passagem do tempo deteriorou, esta passou a ter um efeito de catarse ao nível da própria vida política do país, universalizando-se este segmento da Pequena Tradição – sem que os barranquenhos tivessem desejado alguma vez ter prosélitos – na medida em que sirva aos epígonos da Grande Tradição. O frenesim, a explosão, a efervescência – que resultam da concentração de pessoas num local, numa altura do ano marcada pela dispersão dos destinos de veraneio – contribuem para o abanão na continuidade pachorrenta que transcende o âmbito paroquial. Não deixa de ser interessante observar que, após alguns anos de rodagem governamental, esta celebração local que até há pouco tinha um curto raio cerimonial, adquiriu uma centriptia que leva a que do seu desenlace dependa a cabeça de um ministro e, de algum modo, a face de um governo. Se a tendência normalizadora e zeladora da Razão contra a barbárie, da inteligência contra a força pensava poder transformar rapidamente a festa barranquenha numa diversão inócua – como foi feito em

geral com o Carnaval até o tornar num objecto controlável, com desfiles organizados, surpresas previsíveis e críticas de minuta feita – a desilusão foi grande. Todavia, os efeitos da mediatização da festa – que ampliaram o seu raio de acção, congregaram novo público e trouxeram a um fórum translocal uma questão que emerge duma festa de comunidade – esbatendo a dicotomia de Ferdinand Tönnies entre comunidade e sociedade, terão um efeito de retroacção. Veremos se os barranquinhos depararão, na sua construção identitária sempre inacabada, com uma nova ordem ritual.

Bibliografia relevante:

- BOISSEVAIN, Jeremy (org.) (1992) *Revitalizing European Rituals*, London, Routledge.
- BRITO, J. Pais de (org.) (1991) *Enciclopédia Temática Portugal Moderno*, Lisboa, Pomo Edições.
- CALLOIS, Roger (1950)[1979] *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Edições 70.
- CARO BAROJA, Julio (1965) *El Carnaval*, Madrid, Taurus.
- COELHO, Adolfo (1993) *Festas, Costumes e outros materiais para uma Etnologia de Portugal*, org. e prefácio de João Leal, Lisboa, D. Quixote.
- COX, Harvey (1971) *La fête des Fous*, Paris, Seuil.
- CRESPO, Jorge (1990) *A história do corpo*, Lisboa, Difel.
- CUTILEIRO, José (1977) *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa, Sá da Costa.
- DUVIGNAUD, Jean (1978)[1991] *Fête et Civilizations*, Paris, Weber.
- HOBBSBAWM, E.; RANGER, T. (org.) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, CUP.
- JOHNSTON, Johnston (1992) *Post-modernisme et bimillinaire – Le culte des anniversaires dans la culture contemporain*, Paris, PUF.
- LEAL, João (1994) *As Festas do Espírito Santo nos Açores*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- LOWENTHAL, David (1985) *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, CUP.
- MANNING, F.E. (1983) *The Celebration of Society*, Bowling Green, Bowling Green University Press.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de (1983) *Festividades cíclicas em Portugal*, Lisboa, D. Quixote.
- PEREIRA, Benjamim (1965) *Bibliografia analítica da etnografia portuguesa*, Lisboa, IAC.
- REGO, Miguel (1993) *Encontros com Barrancos*, Barrancos, Câmara Municipal.
- RIEGELHAUPT, Joyce (1973) “Festas and Padres: The Organization of Religious Action in a Portuguese Parish”, *American Anthropologist*, n.º 75, pp. 835-850.
- (1982) “O significado religioso do anticlericalismo popular”, *Análise Social*, n.º 72-74, pp. 1213-1230.
- SANCHIS, Pierre (1983) *Arraial, festa de um povo*, Lisboa, D. Quixote.